

【論 説】

スリランカのムスリム・コミュニティ

——近代化とイスラーム——

川 島 耕 司

目 次

- 1 はじめに
- 2 スリランカのムスリム
- 3 イギリス植民地下における変容
- 4 1915年の暴動とその後の展開
- 5 近年におけるイスラーム復興
- 6 おわりに

1 はじめに

スリランカのムスリム、特に東部のムスリムの間で今日イスラーム復興的傾向が強まっている。イスラーム復興とは、イスラーム的なものと認識される象徴や行動が公の場で以前よりも顕在化する現象である。こうした流れは、たとえばエジプトなどでは1970年代頃から顕著となった。イスラーム主義、あるいはマスコミ等では「イスラーム原理主義」などと呼ばれる政治的な動きとも結びつきうるこうした流れは、世界的に現在きわめて大きな影響力をもっている¹⁾。

スリランカにおいてイスラーム復興がおそらくもっとも明瞭に現れているのは、他の地域と同様、女性の服装である。ますます多くの女性たちが頭部を隠すヒジャーブや全身を覆うブルカを身につけるようになっていく。また、ギャ

ンブルや飲酒など「非イスラーム的な活動」への急進的な勢力による攻撃も高まっている。さらに特に東部においては、スーフィー派と、より厳格なイスラーム的慣習の実践を要求するワッハーブ派との対立も生じている²⁾。

明らかにスリランカのムスリム・コミュニティは現在かなりの変化の時期にある。こうした変化はいかなるものであり、いかなる背景のなかで生まれたのか。あるいは、スリランカ社会におけるマイノリティであるムスリムの宗教的アイデンティティと、彼らを取り巻く政治的、経済的、あるいは社会的状況とはどのような関係にあるのか。本稿では、イギリス支配期からのムスリム・コミュニティの歴史、特に近代的な展開とイスラーム的とされるものとの関連について考えていきたい。

2 スリランカのムスリム

スリランカ政府とタミル人武装組織との間の内戦開始前最後に行われた1981年のセンサスによると、スリランカのムスリムは総人口の7.6%を占めていた。そのムスリムのうち91.9%は、本稿が主に扱うスリランカ・ムーア（またはセイロン・ムーア）というコミュニティである。これは、アラブ系の祖先をもつと考える人々がつくる集団で、ムーアとは、ギリシア語起源のスペイン語モロ（黒い、暗い）から来ている言葉である³⁾。その他、非常にわずかなのであるが、イギリス時代を中心にインドから移住してきたコミュニティであるインド・ムーアがムスリム人口の3.0%、マレーとよばれるコミュニティが4.8%を占めていた⁴⁾。マレーとは、マレー半島、ジャワ島、ボルネオ島、セレベス島などから移り住んだ人々である。この地域との間には古くから交流があり、たとえばスリランカ南部のハンバントタという地名は、船を意味するマレー語（sampan）から来ているとされる。多くのマレーたちは、オランダ時代に兵士、流刑者、奴隷として来た人々の子孫でもある。イギリス時代になるとオランダ軍の兵士であったマレーたちはセイロン・ライフル連隊を形成し、イギリスの軍事機構の一端を担った。1873年のライフル連隊解散とともに、多

くのマレーたちは警察や消防隊の成員となった。マレーの他に、メモン、ボラー、アフガンといった集団がある。メモンは、パキスタンと密接な関係をもつ内婚集団であり、ボラーはシーア派であるという点で、他のムスリムとは異なっている。メモンもボラーも独自のモスクをもっている。アフガンは、過去においてはコロンボや中央高地の都市に居住し、商業や金貸しを行っていたが、現在ではムーアやマレーにほぼ同化していると考えられている⁵⁾。

ムスリムたちは、スリランカ各地に散らばって居住しており、絶対多数となる県（district）をもたないという特徴をもっている。ムスリムが比較的多いのは、東部のアンパーラ、トリンコマリー、パッティカローアと北西部のマンナールであるが、これらの地域でも彼らは絶対多数とはならない。この4県以外ではムスリムの割合はほとんど数パーセント程度である⁶⁾。このことは、同じマイノリティであっても、北部を中心に絶対多数を占めるタミル人の状況とは大きく異なる。ムスリムたちが分離主義を目指さない理由の一つは明らかにそこにある。

ムスリムたちは、基本的に自らの居住地の多数派言語を話すが、非常に多くはタミル語とシンハラ語の両方を話す⁷⁾。礼拝においてはアラビア語を使用するため、ムスリムの話すタミル語には多くのアラビア語が含まれている⁸⁾。また、従来ムスリムの教育はタミル語でなされることが圧倒的に多かったが、近年ますます多くのムスリムの生徒たちがシンハラ語で教育を受けるようになっていく⁹⁾。

スリランカのムスリムとアラビア海交易には深い関係がある。スリランカは重要な交易拠点の一つとして、古くからアラブの商人たちに知られていた。アラブ人たちはこの島をセレンディブと呼んだが、これはサンスクリット語のシンハラドウィーパ（シンハラ人の島）が訛ったものだと言われる。また、この島は、シヤランまたはサヒランとも呼ばれた。さらにギリシア語のタブルパニという呼称もアラブ人たちによって使われた。アラブ人による交易はイスラーム成立以前から行われていたが、9、10世紀になるとさらに活発になり、それとともにスリランカの沿岸地域には大きなムスリム・コミュニティが形成されるよ

うになった¹⁰⁾。

また、スリー・パーダ（アダムズ・ピーク、仏足山）がアラブの人々によく知られるようになったのもこの頃であった。ムスリムたちはキリスト教徒たちと同様にアダムをその祖先としている。頂上にある岩の足形のくぼみを、仏教徒たちはブッダの足跡だと考えているが、ムスリムたちはアダムが楽園を追放されて最初に足をつけた場所であるとみなし、巡礼の対象としてきた。14世紀にスリランカを訪れたイブン・バトゥータの主な訪問先もこの山であった。彼は、「この聖なる足跡、我らの父なるアダムの足跡は、広い台地にそびえ立つ黒い岩の上にある」と記した¹¹⁾。

こうしたムスリムたちの状況に大きな影響を与えたのが、16世紀から始まったポルトガルによる支配だった。ムスリムたちは、彼らを排除しようとするポルトガル人たちの意図をよく理解していたので、シンハラ人の王に火器を提供してともに戦った。さらにはそのネットワークを利用して、カリカット（インド・ケーララ北部にあった王国）に使者を送り、シーターワカ（スリランカの低地にあった王国）の王を助けるよう嘆願した。しかし、スリランカの沿岸部はポルトガルの支配下となり、シンハラ王が統治するのは、ウダラタ（中央高地）のキャンディ王国のみとなった¹²⁾。

ポルトガル、そしてその後のオランダによる支配は、多くのムスリムが内陸部へと浸透していくきっかけとなった。ポルトガル人たちは、それまでムスリム商人たちの手にあったゾウ、真珠、ピンロウ、カルダモンなどの貿易を徐々に奪い取っていった。インド洋交易から追放されたムスリムたちの多くは、小規模な商業、宝石加工、農業、漁業などを行うようになった。現在でも、マンナールやハンバントタの漁民の多くはムスリムであるし、バッティカロア県における稲作農家の非常に多くはムスリムである¹³⁾。

さらにポルトガル人たちは、仏教、ヒンドゥー教、イスラーム教の公共の場での礼拝を禁じ、モスクを含む非キリスト教宗教施設の破壊を行った。1621年には、ムスリムのポルトガル支配地域からの追放が命じられた。この命令は、賄賂などのために必ずしも厳密に執行されたわけではなかったが、ムスリムの

内陸部への移住を促す一因となった。同様に、オランダ人たちも、ムスリムに対する経済的、宗教的敵視政策をとった¹⁴⁾。

逆に、キャンディ王国の支配者たちはムスリムたちを積極的に受け入れた。シンハラ仏教王権にとって、彼らはさまざまな点で有用であった。王国には、伝統的に商人層が欠落していたから、外国との交易もできるムスリムたちは貴重な存在であった。彼らはこうして、低地の漁民カーストであるカラーワとともに王国の運輸部門を担った。また、キャンディ王国の貴族たちのなかには、ムスリムを使って交易を行う者たちもあった。シンハラ王権にとって彼らは外交官としても有用であった。すでに13世紀に、貿易交渉のために、エジプトのマムルーク朝へとムスリムが派遣されたと記録されている。彼らの多くは、タミル語や他のインド諸語、さらにはポルトガル語にも堪能であり、また交易を通したネットワークは外交に必要なさまざまな情報を提供したのである。さらに、ハキムと呼ばれたユナニ医学の医師たちの存在もムスリムたちが積極的に受容された一因であった¹⁵⁾。

スリランカの王権のもっていた宗教的寛容性もまたムスリムたちがキャンディ王国に受け入れられた重要な要因であった。ムスリムたちはたとえば、シンハラ王権のおそらく最も重要な寺院であるキャンディの仏歯寺において儀礼の一部の役割を果たした。彼らは、祭礼時にベートルの葉や干し魚を奉納するだけでなく、年4回開かれる祭りの行進の際には太鼓たたきの役割を与えられていた。また、ムスリムたちは一般の寺院の祭りにも参加した。他方で、国家や仏教徒たちがイスラームの信仰を妨害したり、仏教への改宗を迫ったりすることもなかった。逆に、王や仏教僧たちによってモスク建築のための土地が提供されることすらもあった。こうしてキャンディ王国においては、明らかにムスリムたちは宗教的アイデンティティを保ちつつ、多数派である仏教徒社会のなかに統合されていた¹⁶⁾。こうした宗教的コミュニティ間の統合状態が大きく崩れ、相互に対立しあうようになったのはイギリス植民地下、特に19世紀後半以降であった。

3 イギリス植民地下における変容

イギリス植民地下において他のコミュニティとの対立が深刻化した主な原因は、第1にムスリム復興運動と呼ばれる近代化運動、第2に経済的変化のなかでムスリムの経済活動への批判が増大したこと、そして第3に政治的代表権をめぐる対立のためであったと考えられる。

ムスリム復興運動（Muslim revivalist movement）と呼ばれる運動は、スリランカのムスリムたちの間で19世紀後半に起こった。この運動の最大の目的は明らかに教育改革であった。19世紀後半のスリランカでは教育、特に英語教育の重要性が多くの人々に認識され始めた。しかしながら、当時のスリランカにおいて利用可能な教育機関のほとんどはキリスト教ミッションの手によるものであった。宣教師たちは教育を布教の手段としていたから、多くの人々はそれを快く思わなかった。こうしたなかで、仏教徒やヒンドゥー教徒の間では、宗教の復興を伴う近代化運動が起こった。スリランカのムスリムの間でもこうした流れのなかで「復興運動」が起こったのである。

19世紀末頃におけるムスリムの子どもたちへの教育は、モスクなどで行われるものが一般的で、「本質的にコーランに始まって、コーランで終わるもの」であった。政府が認定した学校へ行く子どもはきわめてわずかであった。彼らの間には、子どもたちには、聖典の言語であるアラビア語を教えるべきだという考え方があり、こうした学習が終了するまで世俗的な学習は延期された¹⁷⁾。また、ムスリムたちの多くが従事する商業においては、ある程度の読み書き、計算能力で十分であり、高度な教育は不必要だとする考え方もあった。さらに、英語教育を受け、西洋文化にさらされることによって子どもたちの信仰に悪影響がおよぶという危惧もあった¹⁸⁾。

こうしてムスリムたちの多くは、より高い教育を求めようとはしなかった。その結果、彼らはますます時代の流れから取り残されていった。19世紀後半の復興運動を指導したムスリムのエリートたちが改革しようと試みたのはこう

した状況であった。この運動の中心となったのはシッディ・レッベという人物であった。

シッディ・レッベ（M. C. Siddi Lebbe, 1838–1898）は、スリランカのムスリムで最初の事務弁護士（solicitor）であり、キャンディ市評議会の議員であり、英語教育を受けた数少ないムスリムの一人であった。彼はスリランカのムスリムが生き残るためには近代教育は不可欠であると考えていた。彼は、当時スリランカに流刑されていたエジプトのオーラビー・パシャの協力を得て、教育の普及に尽力した。こうして彼はムスリム教育協会を設立し、ムスリムのための学校を創設した¹⁹⁾。彼は、1882年創刊の週刊誌『ムスリムの友』（Muslim Nesan）と、1892年創刊の『知識の光明』（Gnanadeepa）の編集発行人でもあった。こうした出版物を通して、教育の重要性とともに、イスラーム教とは本質的に無関係である慣習の廃止を訴え、さらに海外のムスリム社会の動向を伝えることで、ムスリムの世界的利害への関心を促した。こうしたなかで20世紀初め頃には、「ヨーロッパ化されたトルコ人の服装」を取り入れるムスリムたちも増えてきた。彼はまた、過去のアラブ人の偉大さを讃え、同時にその子孫であるムスリムたちの現在の「退行的状態」を提示しようとした²⁰⁾。こうした彼の活動が、地縁や血縁を越えたムスリムというコミュニティへの帰属感をより高める役割を果たしたことは間違いない。

同様に、上記『ムスリムの友』の編集に関わったアブドゥッラー・アズィーズという人物は、1901年から1908年まで『ムスリム・ガーディアン』という隔週誌を発行した。彼もここで、教育の必要性とともに、非イスラーム的な慣習の根絶を訴えた。また、世界のムスリムの動向に目を向け、世界的ムスリム共同体（Universal Umma）への帰属感をもちよう主張した²¹⁾。

立法評議会における議員数の拡大もまたムスリムたちのアイデンティティを強化させた重要な要因であった。スリランカの立法評議会（Legislative Council）は、1933年のいわゆるコールブルック・キャメロン改革によって生まれたものであった。この改革のもともとの目的は、現地の知事の活動を点検するために本国の植民地省がより多くの情報を入手することであった。こうし

て、シンハラ人、タミル人、バーガー（ヨーロッパ人と地元民との混血）から1名ずつが、そして3名の「ヨーロッパ人」が植民地政府によって任命された。シンハラ人とタミル人の代表は、非常に頻繁に同一家系から選ばれた²²⁾。

19世紀後半になると、立法評議会の議席数拡大を求める動きが強まった。議席数拡大を強く求めた勢力の一つは、非ゴイガマ諸カーストのシンハラ人エリートたちであった。立法評議会のシンハラ人議席は、圧倒的に数が多いゴイガマ・カーストによって占められていたが、19世紀の経済的変化のなかで経済的に大きな成功をおさめた非ゴイガマ・カーストの人々は自らの政治的代表権を求めるようになったのである²³⁾。結局、1889年に2つの非官吏議席が追加され、高地シンハラ人とムスリムがその議席を獲得した²⁴⁾。

タミル人の代表的指導者であったポンナンバラム・ラーマナーダン(1851-1930)が、ムーア人の「民族性」(nationality)について議論したのはちょうどこのころであった。彼が最初にこのテーマを論じたのは、1885年の立法評議会においてであった。彼はその後、1888年の論文においても彼の持論を展開した。ラーマナーダンの議論は、ムスリムたちを怒らせ、タミル人とのアイデンティティの違いをますます明確化することにつながった。

ラーマナーダンは、ムスリム（ムーア人）はもともと南インド出身の人々であり、イスラームに改宗したタミル人であると主張した。ラーマナーダンによれば、スリランカの「タミル人ムスリム」(Tamil Muhammadans)は、もともとタミルナードゥ南部のカーヤルパッダナムという港町から、スリランカ南部のムスリムの中心地であるバールワラに移り住んだ人々である。インドやスリランカに住み着いたアラブ人はわずかであり、ムスリムの大半は改宗したタミル人である。それはたとえば、100人のヨーロッパ人宣教師が25万人のキリスト教への改宗者を出したことを考えればありえない話ではない。言語面においても、シンハラ人地域に住むムスリムですらタミル語を話す。アラブ人の商人とシンハラ人女性の結婚がコミュニティの起源であるならば、彼らはなぜアラビア語もシンハラ語も放棄し、タミル語を母語としているのか。さらにタミル人とムスリムとの間には社会的慣習においても共通点がある。たとえば両者

の結婚儀礼は、ターリ（首飾りの一種）を結んだり、花婿から送られたクーライという衣装を身につけたりするなどの点でよく似ている。その上、肌の色、髪の毛の形、顔のつくりなどの身体的特徴においても両者は酷似しており、平均的なタミル人とムスリムとの間にはっきりと分かるような違いはない。ラーマナーダンがこうして、「セイロンのムーアは、民族学的にみるならばタミル人である」と主張した²⁵⁾。

ムスリムたちは次のように反論した。まず、両コミュニティの文化的類似点は、マイノリティであるムスリムがタミル人社会へ適応するなかで生じたものにすぎない。また、ムスリムの非常に多くがタミル語を使っているのは、タミル語が長くこの地域の商業上の共通語であったからである。身体的特徴に関しても、タミル人女性との婚姻による影響は認めるものの、アラブ的な特徴は存在し、何よりもアラブ起源の血統をもつことが重要なのだと主張した。さらに、ラーマナーダンの、カーヤルパッダナム／バールワラ説に関しても、セイロン・ムーアのなかにはそのような伝承はない。仮にバールワラにカーヤルパッダナムのムスリムたちの居住地があったとしても、セイロン・ムーアがタミルナードゥからの移住者であるという証拠にはならないと述べた。こうして、ラーマナーダンの議論は、植民地政庁に対して立法評議会でのムーア人の代表者を選出させないようにする意図をもってなされた政治的なものにすぎないのだと主張された²⁶⁾。

こうしたなかで、ムスリムたちはイスラーム的なもの、あるいは中東地域とのつながりをその後ますます強めた。彼らは特に、インドのムスリムたちと同様、「イスラームのカリフ」であるトルコのスルターンとの結びつきを強化していった。スルターンの即位50周年を記念する祝典は、スリランカのムスリムたちによっても祝われた。さらに、1907年にはダマスカス・メディアン鉄道の完成に向けての募金が集められ、1911年には、イギリスのトルコ政策が批判されるなかでトルコへの支持が表明された。また、1912年には赤新月基金がバルカン戦争に参加したイスラーム教徒を支援するために立ち上げられた²⁷⁾。

4 1915年の暴動とその後の展開

多数派コミュニティであるシンハラ人たちとの間に生じた対立もまた、ムスリムたちのアイデンティティ形成に明らかに大きな影響を与えた。この対立は、1915年の反ムーア人暴動としてその頂点を迎えた。その原因は、一つは経済的なものであり、一つは宗教的なものであった。

多くのムスリムの生業は商業や金貸しであった。彼らは各地で雑貨店を経営していたが、商品経済の浸透のなかでムスリムたちは富を成した。逆に、負債を負うシンハラ人たちが増え、借金を返せない農民の土地はムスリムたちの手に渡っていった。こうしたなかで、シンハラ・ナショナリズムはますます高まり、本来スリランカの「土地の子」であるシンハラ人たちが、「外国人」であるムスリムたちのために悲惨な生活を送っていると主張されるようになった²⁸⁾。

ムスリムたちが自らの宗教的主張をより強く押し出すようになったことも対立を深めた原因であった。彼らは新しくモスクを建て始めただけでなく、礼拝時における静けさをより強く求め、モスクの前を信徒徒たちが音楽を演奏しながら行進することに対して次第に抗議するようになった。それまではムスリムたちも儀礼時において音楽を用いることは珍しくはなかったのであるが、非イスラーム的とされるものがムスリムの宗教的実践から排除されるにつれて、礼拝時の静けさを求める声は大きくなった。こうした状況のなかで、反ムーア人暴動が起こった。1915年5月28日にキャンディで始まったこの暴動は、その後スリランカ南西部のほぼ全域に広がった。この暴動は主にインド・ムーアへの敵意から生じたものであったが、暴動の展開のなかでセイロン・ムーアたちも襲撃の対象となった²⁹⁾。

1915年の反ムーア人暴動は間違いなくムスリムたちに大きなトラウマを与えた。人口の圧倒的多数を占めるシンハラ人たちによって一方的に略奪され、放火され、暴行されるという不条理な経験が、ムスリムたちに大きな不安を与

えたことは間違いない。しかも、シンハラ人たちのムスリムへの反感、敵意はその後も続いた。戒厳令下に軍隊によるシンハラ人への暴行や不当逮捕がなされただけでなく、暴動発生地域のシンハラ住民からは一律に補償費用が徴収された。その結果、こうした暴動時、あるいは暴動後のシンハラ人への災厄をもたらした原因は、そもそもムスリムにあるという見方は根強く保持され、ムスリムへのボイコット運動が提起されたこともあった³⁰⁾。

また、1915年の暴動時における政府の対応への不満は、自治を求める政治的な動きを活発化させた。タミル人エリートたちは当初「二つのマジョリティ・コミュニティ」論を掲げ、シンハラ人エリートたちとともにイギリス政府からの権限移譲を求める戦略をとった。その結果、サー・ポンナンバラム・アルナチャラム（前述のラーマナーダンの弟）を指導者とするセイロン国民会議が設立された。しかし、タミル人たちの期待に反し、人口の上で圧倒的多数（1921年の統計で67.0%）を占めるシンハラ人の政治的優位はますます明確になっていった。こうして、すべての「セイロン人」を統合しようとした「セイロン・ナショナリズム」はあえなく崩壊し、1920年代初めごろからのスリランカ政治は、セイロン国民会議に代表される多数派シンハラ人勢力と、タミル人を中心とするマイノリティに二極化することになった³¹⁾。こうしたなかで、ますます高まるシンハラ人の政治的優位に対するマイノリティの恐怖は、ムスリムとタミル人を一時的に結びつけた。両者の友好な関係は、タミル人の有力政治家であった前述のP・ラーマナーダンの1930年の死まで続いた。

しかし、タミル人やムスリムなどのマイノリティの抵抗にもかかわらず、シンハラ人の政治的優位はますます高まった。特に1931年のドノモア憲法導入後にその傾向は強まった。この憲法は、男女の普通選挙を取り入れ、またコミュニティ別の議席を廃止して地域的選挙区制を導入したものであった。人口の圧倒的多数を占めるシンハラ人には間違いなく有利な制度であったが、ムスリムにとっては特に不利なものとなった。地理的に分散していたムスリムたちにとっては、政治的代表権の完全な喪失にもつながりかねない事態となった。実際、1936年の選挙で選ばれたムスリムは一人もいなかった³²⁾。こうしたなか

でムスリムの指導者たちがとった戦略は、シンハラ人指導者たちに協力するなかで一定の政治的影響力を確保するというものだった。

こうしたムスリムたちの態度が明確化してくるのは、1930年代末ごろであったようである。新しくタミル人の中心的指導者となったG・G・ポンナンバラムは、1937年に、いわゆるフィフティ・フィフティ運動を始めた。これは、スリランカのマイノリティの諸コミュニティ全体に対して、50%の政治的代表権を与えよという要求であった。この運動の初期においては一定のムスリムの賛同があったようだが、1940年代初めにはムスリムの支持はほとんどなくなっていた。その後、基本的にシンハラ人指導者たちの意向に沿ってつくられたソウルベリー憲法（1947年発効）には、すべてのムスリムの政治的指導者たちが賛成した³³⁾。

スリランカ独立後もムスリムたちは同様の戦略を採用した。彼らは自らの政党はつくらず、統一国民党（UNP）とスリランカ自由党（SLFP）というシンハラ人の二大政党に協力することで、政治的代表権や影響力を保持しようとした。ムスリムには、全セイロン・ムスリム連盟（All Ceylon Muslim League）と全セイロン・ムーア協会（All Ceylon Moors' Association）という二つの大きな組織があったが、これらは政党として独自の候補者を擁立することはなく、この点においてタミル人たちとは大きく異なっていた。

ムスリムたちのこの戦略はかなりの程度成功したようにみえる。1947年以降、上記の二大政党からは多くのムスリム議員が当選し、閣僚のポストが与えられることもあった。プッタラムにおいては統一国民党のムスリム議員が選出され続けたし、スリランカ自由党においても、一人区や二人区においてムスリム候補が当選した。逆に、タミル人多数派地域以外でタミル人議員が選ばれることはほとんどなかった³⁴⁾。

ムスリムたちは多くの実質的な成果をも手に入れた。たとえば、彼らはムスリム独自の法案を成立させることができた。「ムスリム・モスクと寄進財託もしくはワクフ法」や「ムスリム結婚離婚法13号」である。教育面においても、アラビア語教育が政府校に取り入れられ、ムスリムの子どもは、シンハラ

語、タミル語、英語のいずれかで教育を受ける権利を与えられた。また、ムスリムのための学校が設立され、タミル人教師の下での教育を避けることができたとされる。さらに、こうしたムスリムの学校では、イスラーム暦に合わせて休日等を決める権利が与えられた³⁵⁾。

ところで、このようにシンハラ人中心の全国政党に参加することで政治的影響力を確保しようとする戦略を特に押し進めたのは、コロomboに居住するムスリムの伝統的な政治エリートたちであった。彼らは富裕な階層に属し、基本的に大実業家層の利害を代表する人々であった³⁶⁾。しかし、教育を受けた中間層が台頭し始めるなかで、こうした富裕層中心のあり方に変化が生まれ始めた。新しく台頭した人々は、社会的上昇や経済的安定を求めるより広いムスリムの声を代表しようとするようになった。たとえば、公務員職におけるムスリムへの差別への抗議や、住宅の供給や民族別割当制度（ethnic quota）の要求などである。旧来の政治戦略ではこうした要求の実現は困難であると考えられた。なぜなら、多数派政党内のムスリム議員は、自己の地位の保全を考えれば、あからさまに政党の政策を批判できなかったからである。また、彼らはシンハラ人多数派地域の選挙区から選出されねばならなかったので、シンハラ人の利益を侵害することになるような主張をすることは難しかった。実際、ムスリムの商店、宗教施設、水田がシンハラ人暴徒からの脅威にさらされているなかでもムスリムの政治的指導者たちはシンハラ人多数派政党に協力し続けたとされる。スリランカ・ムスリム会議が設立されたのは、こうした状況下においてであった。この政党は、東部における民族紛争のなかから生まれたものであったが、南西部のムスリムたちの支持をも得るようになった³⁷⁾。

5 近年におけるイスラーム復興

こうした政治的動きのなかで、イスラーム復興、あるいは文化の純化ともいえる動きが近年強まってきた。非イスラーム的な慣習の排除やグローバルなムスリム共同体とのつながりを求める動きは、すでにみたように19世紀末か

ら始まっていた。しかし、こうした動きは近年になってより強化されているようにみえる。

その一つは、アラビア語を使用しようとする動きである。これもまたすでに19世紀末に前述のシッディ・レベによって提唱されたことではある。彼はアラビア語をムスリムの家庭内言語にすべきだと述べた。しかし実際にアラビア語が浸透したのは20世紀後半のことで、それは名前の変化となって現れた。今日では、スリランカのムスリムたちは例外なくアラビア語の名前をつけるが、半世紀前はそれほど厳格ではなく、次の3種類の名前があったとされる。つまり、①純粋にタミル語式のもの、②タミル語化されたアラビア語またはアラビア語とタミル語の混合したもの、③純粋にアラビア語式のもの、である³⁸⁾。

同様に、ムスリム学校の名前もアラビア語に変更されつつある。これは1980年代からの傾向で、都市部の中間層の多い地域でより顕著であるとされる。また、タミルの伝統的な民俗劇の影響を受けたムスリムたちの演劇も次第に放棄されてきた。東部だけでなく、マンナールやブッタラム地域で行われてきた南インド式イスラーム劇は、非イスラーム的であるとみなされ、消滅した³⁹⁾。

イスラーム復興の影響がもっとも可視化されるのは、やはり女性の服装であろう。かつてはスリランカのムスリム女性は、一般的にイスラーム式とされる服装をしてはいなかった。彼女たちは、北インドのヒンドゥーの女性たちのようにサリーの一部で頭を覆っていただけであった。教育を受けた女性たちの多くは頭を覆うことすらしていなかった。この点に関して大きな変化が起きたのもまた1980年代であった。1982年には小学校を除いてムスリムの女子生徒たちにはヒジャブが義務づけられるようになった。ヒジャブを着用していない女性教師は、イスラーム主義的な集団から脅迫を受けるようにもなった。この動きは公務員などの間にも広がった。大学においても、1970年代には頭を覆っているムスリムの女子学生はわずかであったが、今ではほとんどすべてが覆っているとされる⁴⁰⁾。

さらに最近の傾向として、頭だけではなく全身を覆うブルカという服装をす

る女性も増えている。この傾向は特に東部において強く、ムスリム人口の多いカーターンクディ（バットィカロアの南5キロにある町）では、目までも網状の布で覆った女性が見かけられるという。こうした傾向について、スリランカ停戦監視団のバットィカロア地区責任者ステーン・ヨーゲンセンは、2005年4月に「完全に姿を覆った女性の数は明確に増加しているように見える」と述べた。ブルカの着用は、最近ではコロンボ市内でもみられるようになった⁴¹⁾。

ただ、こうした服装の変化がムスリム女性により大きな自由を与えているという側面もある。ヒジャーブをまとっていればムスリム女性が一人でバスに乗るなどの行動をしても許容されると考えられている。これはつまり、ムスリム女性がより自立するなかで因習的な社会との摩擦を避けるための方途となっているということでもある。実際、女性たちの就業の機会は増えている。教育が普及するなかで多くの女性たちは教師職などに就き、西アジアに出稼ぎに出る女性たちも多い。出稼ぎから戻った女性たちは自己主張を強める傾向にあり、離婚するムスリム女性の非常に多くは出稼ぎ帰りの女性たちであるといわれる⁴²⁾。

ムスリムたちをとりまく環境の暴力化もまた近年における特徴である。一部のムスリムたちの武装化も1980年代からの内戦のなかで進んだ。LTTE（タミル・イーラム解放のトラ）による暴力への恐怖、政府のムスリムへの無関心のなかで多くの人々が自ら身を守ることを求めるようになった。しかも、内戦による混乱のなかで銃の入手はより容易になった。また、政府軍がムスリムたちに武器を与えることもあった。ムスリムのなかの反社会的集団にこうした武器が与えられ、タミル人一般住民に対する虐殺行為が行われることもあったとされる。さらに、「中東からの資金」が武装化を促しているともいわれる⁴³⁾。

ムスリムとタミル人との間の断絶は、タミル人武装勢力によるムスリム住民への一連の攻撃によってさらに深まり、1990年におけるモスクでの虐殺と北部地域からのムスリムの追放で決定的となった。この年の8月3日に東部のカーターンクディ県にある2つのモスクが襲撃され、多数の礼拝中の人々が殺された⁴⁴⁾。また10月30日には、ジャフナのムスリムに対し、LTTEは2時間以

内に立ち去るようにとの通告を出した。ムスリムたちはこのとき財産を没収されたり、略奪されたりした。持ち出しが許されたのは各自 150 ルピーの現金と一組の衣類のみであったとされる。こうして追放された人々はジャフナのみで 28,000 人、北部全域では数万人にのぼっている（アムネスティ・インターナショナルは 7 万人以上としているが、8 万から 8 万 5 千という指摘もある）。これを契機に、LTTE に参加するムスリムは完全になくなった⁴⁵⁾。

ムスリムたちの宗派間においても暴力的な争いが発生している。イスラーム復興を目指すワッハーブ主義の影響力が強いとされる勢力と多数派であるスーフィー派の従来勢力との間で紛争が起きている。ワッハーブ主義とは、18 世紀のアラビア半島に出現したワッハーブ運動から生まれた信仰である。聖者信仰や岩石や樹木への民間信仰を攻撃し、後にはスーフィズムをも否定した。現在のサウジアラビアはこれを国教としている⁴⁶⁾。

スーフィー派とは、神との合一を目指す神秘主義的な宗派で、南アジアや東南アジアと同様に、スリランカでもこの派の影響力が強い⁴⁷⁾。スーフィーたちは、正統的なイスラームの教えを信じる人々からの批判、弾圧にしばしばさらされてきた。スリランカにおいても、スーフィー派の教えにはヒンドゥー教から租借したものがあり、タミルナドゥ起源の信仰であるとワッハーブ派の人々は批判している。こうしたなかで、両派の対立は近年頻繁に発生している。たとえば、2004 年にはスーフィー派に属するモスクや家屋が群衆に襲われる事件が起きた。この時、あるモスクには手榴弾が投げ込まれた。両派の対立はその後も続き、2006 年 10 月にもかなり大規模な暴動が発生した。この時、警察は夜間外出禁止令を出し、それは 4 日間続いた⁴⁸⁾。こうした宗派間の対立が純粹に信仰上の理由のみから来ているのか否かは明らかではない。しかし、スーフィー派を支持する人々のなかには富裕な実業家や地主が多いといわれており、何らかの階層的な対立が存在する可能性はある⁴⁹⁾。

アラブやイランなどのイスラーム諸国とのますます深まる関係もまたスリランカのムスリムを取り巻く特徴的な状況である。こうした国々からスリランカのムスリムたちに向けて大量の寄付が寄せられ、イスラーム文化センターや新

しいモスクの建設，あるいは文化的活動の費用などとして使われているとされる。世界的なイスラーム復興の流れの影響はおそらくこのようなところからも生まれている⁵⁰⁾。

6 おわりに

スリランカのムスリムにおける宗教的アイデンティティの高まりと近代化は密接に関わっていた。19世紀末の「ムスリム復興」の重要な焦点は，近代教育の導入と政治的代表権の確保であった。ムスリムのエリートたちは，こうした近代的，世俗的，あるいは非宗教的な主張と同時に，ムスリムの慣習から非イスラーム的なものを排除することや，世界的ムスリム共同体への連帯を訴えた。こうした宗教的な訴えは，他のコミュニティとの差異を明確化し，ムスリムとしてのアイデンティティを強化することにつながった。その結果，宗教的単位での民衆の動員は明らかに容易となった。

今日においても，近代的なものの展開とイスラーム的とされるものは明らかに密接に関連している。スリランカのムスリムの間で近年生まれつつあるイスラーム復興的な動きに西アジアからのある種の宗教的影響があることは間違いないであろう。しかし，こうした動きの背後には宗教だけではないさまざまな要因，つまり政治的，経済的，社会的要因等が存在することもまた明らかであろう。内戦，特にLTTEとの関係は，ムスリムたちにより強固なアイデンティティをもたらした一因であろう。また，女性の服装の変化も，ますます多くの女性たちが経済的に自立しつつあることと関連している。さらに，中間層の拡大は政治的变化をもたらした原因であったが，学校名などのアラビア語使用を促した要因でもあった。また，東部における宗派対立にも階層の問題が関わっている可能性がある。

こうしてきわめて近代的な性格をもったいくつかの動きのなかで，イスラーム的なものが選択され，活性化されてきた。もちろんその結果，宗教的コミュニティ間の境界はより明確化され，対立を生む一因ともなってきたのである。

注

- 1) 大塚和夫『イスラーム主義とは何か』岩波書店、2004年、14-5, 136-38, 162-71頁；大塚和夫『イスラーム的』日本放送出版協会、2000年、272-5頁。
- 2) Sudha Ramachandran, 'Sri Lanka grapples with Islamic threat', *Asia Times Online*, http://www.atimes.com/atimes/South_Asia/GE24Df02.html, 24 May 2005; 'Hunger strike in Kattankudy', *BBC Sinhala.com*, 4 Nov. 2004, http://www.bbc.co.uk/sinhala/news/story/2004/11/041102_kathankudy.shtml.
- 3) 以下にみるように、スリランカのムスリム・コミュニティには多くの下位集団が存在するが、本稿では圧倒的多数を占めるこのスリランカ・ムーアを中心に扱いたい。従って、本稿においてムスリムと記した場合、原則としてスリランカ・ムーアを指すこととする。
- 4) *Statistical Abstract of the Democratic Republic of Sri Lanka 1994* (Colombo Department of Census and Statistics, 1995), p. 47.
- 5) M.M.M. Mahroof, Marina Azeez, M.M. Uwise, H.M.Z. Farouque and M.J.A. Rahim, *An Ethnological Survey of the Muslims of Sri Lanka: From Earliest Times to Independence* (Colombo Sri Razik Fareed Foundation, 1986), p. 7, 10, 14
- 6) *Statistical Abstract*, p. 47
- 7) Lorna Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka One thousand years of ethnic harmony, 900-1915* (Colombo. The Lanka Islamic Foundation, 1994), p. 16, K.M de Silva, 'The Muslim Minority in a Democratic Polity. The Case of Sri Lanka, Reflections on a Theme', in M A M Shukri, *Muslims of Sri Lanka Avenues to Antiquity* (Beruwala: Jamiah Naleemua, 1986), p. 443.
- 8) Mahroof, *et al* , *An Ethnological Survey*, p. 113.
- 9) Meghan O'Sullivan, 'Conflict as a Catalyst The Changing Politics of the Sri Lankan Muslims', *South Asia*, XX, Special Issue, 1997, p. 285
- 10) Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, pp. 24, 26.
- 11) Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, pp. 30-31, Ibn Battuta, *Travels in Asia and Africa, 1325-1354, translated and selected by H A R Gibb* (New Delhi. Oriental Books Reprint Corporation, 1986), p. 259.
- 12) Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, p. 5.
- 13) Mahroof, *et al* , *An Ethnological Survey*, p. 3
- 14) Mahroof, *et al* , *An Ethnological Survey*, pp. 46-8, Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, pp. 65-72.
- 15) Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, p. 8.
- 16) Dewaraja, *The Muslims of Sri Lanka*, pp. 102, 108, 112-3
- 17) P Arunachalam, *Census of Ceylon 1901* (Colombo Government Printer, 1902),

- p. 135
- 18) Vijaya Samaraweera, 'The Muslim Revivalist Movement, 1880–1915', in Michael Roberts (ed.), *Sri Lanka Collective Identities Revisited* (Colombo Marga Institute, 1997), p. 298
 - 19) K.M. de Silva, 'The Government and Religion. Problems and Politics', in K.M. de Silva (ed.), *History of Ceylon*, vol. 3 (Peradeniya, University of Ceylon, 1973), p. 210. パシヤはレッベの死後もスリランカにおいてムスリムの英語教育に尽力した。
 - 20) Samaraweera, 'The Muslim Revivalist Movement', pp. 299–300, 317; Kumari Jayawardena, *Nobodies to Somebodies The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka* (Colombo Social Scientists' Association and Sanjiva Books, 2000), p. 226
 - 21) M.A.M. Shukri, 'Muslims of Sri Lanka. A Cultural Perspective', in M.A.M. Shukri, *Muslims of Sri Lanka. Avenues to Antiquity* (Beruwala: Jamuah Naleema, 1986), p. 357.
 - 22) K.M. de Silva, *A History of Sri Lanka* (Chennai: Oxford University Press, 1999), pp. 356–7.
 - 23) K.M. de Silva, 'The Legislative Council in the Nineteenth Century', in K.M. de Silva (ed.), *History of Ceylon*, vol. 3 (Peradeniya, University of Ceylon, 1973), pp. 242–244.
 - 24) de Silva, *A History of Sri Lanka*, p. 362.
 - 25) Hon. P. Ramanathan, 'The Ethnology of the "Moors" of Ceylon', *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 10, 36, April 26, 1888, pp. 247–262.
 - 26) I.L.M. Abudul Azeez, *A Criticism of Mr Ramanathan's 'Ethnology of the "Moors" of Ceylon'* (Colombo: Moors' Islamic Cultural Home, 1907), pp. 1, 24, 47, Samaraweera, 'The Muslim Revivalist Movement', p. 310.
 - 27) Samaraweera, 'The Muslim Revivalist Movement', pp. 310–11
 - 28) 拙著『スリランカと民族——シンハラ・ナショナリズムの形成とマイノリティ集団』明石書店、2006年、79–84頁。
 - 29) Report on the recent riots in Yatinuwara, Harrispatuwa, Tumpane and Uda Nuwara, 15 July 1915, 65/227, Sri Lanka National Archives, Report of the riots in Hapitingam Korale, Governor to Secretary of State, 13 Oct 1915, 65/227, Sri Lanka National Archives.
 - 30) K.M. de Silva, 'Muslim Leaders and the Nationalist Movement', in Shukri, *Muslims of Sri Lanka*, pp. 455–6, Mohamed Sameer Bin Haji Ismail Effendi, *Personages of the Past Moors, Malays and Other Muslims of the Past of Sri Lanka*

- (Colombo: Moors' Islamic Cultural Home, 1982), p. 113.
- 31) Nira Wickramasinghe, *Ethnic Politics in Colonial Sri Lanka* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1995), p. 48
 - 32) de Silva, 'Muslim Leaders and the Nationalist Movement', p. 463.
 - 33) de Silva, 'Muslim Leaders and the Nationalist Movement', pp. 465-7
 - 34) de Silva, 'The Muslim Minority in a Democratic Polity', pp. 446-7
 - 35) de Silva, 'The Muslim Minority in a Democratic Polity', p. 449 ただし、こうした施策が一般のムスリムの民衆、特に女性たちにとって好ましいものであるか否かは別問題である。たとえば、スリランカでは結婚最低年齢は18歳となっており、また16歳以下の子どもとの性交渉は同意の有無にかかわらずレイプであるとみなされているが、ムスリム結婚離婚法では結婚最低年齢は定められておらず、12歳から16歳までの妻との性交渉は許容されている。MWRAF/WLUML, *Between Two Worlds Muslim Women in a Multi-Ethnic Society* (Colombo: Muslim Women's Research and Action Forum, 1999), pp. 28, 32
 - 36) Meghan O'Sullivan, 'Conflict as a Catalyst: The Changing Politics of the Sri Lankan Muslims', *South Asia*, XX, Special Issue, 1997, pp. 284-296
 - 37) O'Sullivan, 'Conflict as a Catalyst', pp. 301, 306; Dennis B. McGilvray, 'Arabs, Moors and Muslims. Sri Lankan Muslim ethnicity in regional perspective', *Contribution to Indian Sociology* (n.s.) 32, 2 (1998), p. 456.
 - 38) M A. Nuhuman, 'Ethnic Identity, Religious Fundamentalism and Muslim Women in Sri Lanka', *Women Living Under Muslim Laws* (Published online, February 1999) <http://www.wluml.org/english/index.shtml>, p. 9.
 - 39) Nuhuman, 'Ethnic Identity, Religious Fundamentalism and Muslim Women', p. 10
 - 40) MWRAF/WLUML, *Between Two Worlds Muslim Women in a Multi-Ethnic Society* (Colombo: Muslim Women's Research and Action Forum, 1999), pp. 52, 53; Nuhuman, 'Ethnic Identity, Religious Fundamentalism and Muslim Women', pp. 12, 13
 - 41) Frances Bulathsinghala, 'Sri Lanka: poverty breeds extremism in east', *The Dawn* (online), 21 April 2005, <http://www.dawn.com/2005/04/21/int8.htm>.
 - 42) MWRAF/WLUML, *Between Two Worlds*, pp. 53-55.
 - 43) Ramachandran, 'Sri Lanka grapples with Islamic threat', *Asia Times Online*, 24 May 2005, DBS Jeyaraj, 'Fifteenth Anniversary of Muslim Expulsion From Jaffna', *Uthayam* (online), 30 Oct. 2005, http://uthayam.net/articles/oct30_2005html_2.htm.
 - 44) 'A timely and prudent step by the LTTE', *Frontline* (online), Volume 19 - Issue 12, June 8-21, 2002, <http://www.hinduonnet.com/flne/fl1912/19120470.htm>.
 - 45) Amnesty International, 'Sri Lanka: Waiting to go home - the plight of the internally

- displaced', 29 June 2006, ASA 37/004/2006 (online), <http://web.amnesty.org/library/Index/ENGASA370042006>; DBS Jeyaraj, 'Fifteenth Anniversary', *Uthayam* (online), 30 Oct. 2005
- 46) 大塚和夫『イスラーム的』日本放送出版協会, 2000年, 61-62頁。
- 47) Shukri, 'Muslims of Sri Lanka: A Cultural Perspective', p. 348
- 48) 'Hunger strike in Kattankudy', *BBC Sinhala.com*, 4 Nov. 2004, http://www.bbc.co.uk/sinhala/news/story/2004/11/041102_kathankudy.shtml; Asif Fuard, 'Sufi, Wahabi clashes rock Kattankudy', *The Sunday Times Online*, 8 October 2006, <http://www.sundaytimes.lk/061008/News/nws22.html>; 'Sectarian violence re-surfaces in Muslim town, Kattankudy', *TamilNet* (online), 2 October 2006, <http://www.tamilnet.com/art.html?catid=13&artid=19791>
- 49) 'Sufi, Wahabi clashes', *Sunday Times Online*, Colombo, 8 Oct. 2006, <http://lakdiva.org/suntimes/061008/News/nws22.html>.
- 50) O'Sullivan, 'Conflict as a Catalyst', p. 305

(本稿は平成15年度国士舘大学政経学部特別研究費による調査結果の一部である。)